

AVANCES COLONIALES, RETORNOS MESIÁNICOS
EL DOCUMENTO “RELACIÓN HISTÓRICA DE CALCHAQUÍ”

María Cecilia Páez
CONICET – División Arqueología,
Museo de La Plata
ceciliapaez@gmail.com

Rodolfo Adelio Raffino
Academia Nacional de la Historia
División Arqueología, Museo de La
Plata - CONICET- Argentina
rraffino@museo.fcnym.unlp.edu.ar

Marco Giovannetti
CONICET – División Arqueología,
Museo de La Plata
marcogiovannetti@gmail.com

*“En 1572, el ultimo emperador Inca, Túpac Amaru I,
fue decapitado por los españoles en la plaza del Cuzco,
y su cabeza enterrada separada del cuerpo.
Según el mito del Inkarrí, de la cabeza sepultada
está creciendo un nuevo cuerpo que finalmente resurgirá
en la tierra marcando así el momento del nuevo pachakuti,
en el que los pueblos andinos se alzarán
y restablecerán el Imperio inca”.*

(Mito del Inkarrí, Pratt 1991)

RESUMEN

Los hechos ocurridos en la segunda mitad del S. XVII en los Valles Calchaquíes (Salta) fueron referidos y analizados en la etnohistoria argentina como Tercer Levantamiento Calchaquí, teniendo como protagonistas a los grupos indígenas de la región, liderados por el andaluz Pedro Bohórquez. En este trabajo nos centraremos en la figura de este último en relación a los procesos de resistencia a la dominación colonial y a las condiciones políticas, históricas y sociales que enmarcan su accionar. Propondremos un análisis antropológico de los hechos atendiendo al significado que las luchas de resistencia tenían para los propios actores sociales involucrados, y del valor que en ese contexto cobra la figura de Bohórquez. Para ello retomaremos el documento Relación Histórica de Calchaquí, escrito por el misionero jesuita Hernando de Torreblanca en 1696, que ya fuera analizado desde un punto de vista historiográfico diferente.

PALABRAS CLAVE

Pedro Bohórquez – Valle Calchaquí – mesianismo indígena – luchas de resistencia.

1. PRESENTACIÓN DEL DOCUMENTO

El presente trabajo está centrado en el análisis del documento *Relación Histórica de Calchaquí*¹, escrito por el misionero jesuita Hernando de Torreblanca en 1696, dirigido al Rector de la Compañía de Jesús, Padre Lauro Núñez. El relato refiere los sucesos protagonizados por el español Pedro Bohórquez –natural de Andalucía- conocidos en la historia del Noroeste Argentino (NOA) como el Tercer Levantamiento Calchaquí. En términos cronológicos se enmarca en la mitad del S. XVII, refiriendo con detalle a los acontecimientos transcurridos desde 1643, momento en que el padre Hernando de Torreblanca ingresa a la misión jesuítica en el Tucumán, hasta 1658 en que estalla la guerra². La Relación completa consta de 154 folios divididos en tres partes o capítulos. El primero refiere a la historia y accionar de Bohórquez antes de entrar en el Valle Calchaquí, su llegada a Perú y posterior destierro de Valdivia. La segunda relata los hechos que acontecieron mientras estuvo en el Valle, la forma en que se organizó y desarrolló el levantamiento de los indios. En la tercera retoma en parte los enfrentamientos y relata los acontecimientos posteriores a 1659, los sucesivos gobiernos del Tucumán, el apaciguamiento total de los indios y el destino final de Bohórquez y su empresa.

El cercano conocimiento que manifiesta Torreblanca de los hechos se sustenta en su constante vinculación con la situación acontecida. Hasta el momento en que se produce el levantamiento armado el misionero residía en la Misión de San Carlos, en el Valle Calchaquí. Cuando la abandonó se trasladó hasta Salta acompañando, en todo momento, al gobernador Mercado y Villacorta y estando presente en los enfrentamientos.

Este documento se encontraba en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro; fue descubierto por Francisco de Aparicio, llegando finalmente a manos de Teresa Piossek Prebisch, quien lo transcribió y analizó. El Archivo General de la Nación se ocupó de su edición en el año 1999, transcripción a partir de la cual realizamos este análisis. Si bien el documento ya fue objeto de estudio³, consideramos importante retomarlo en función de una perspectiva antropológica y diferentes aproximaciones que sólo pueden ser abordados a partir del texto original.

¹ H. DE TORREBLANCA, *Relación Histórica de Calchaquí* [1696]. Archivo General de la Nación. Buenos Aires, 1999.

² El padre Torreblanca fue un misionero jesuita asignado a la misión de San Carlos en el Valle Calchaquí (Salta) que existiera entre los años 1643 a 1658. Su relato es particularmente relevante ya que fue testigo presencial de todos los acontecimientos que describió y trató personalmente a Bohórquez por el tiempo aproximado de dos años (Piossek Prebisch 1976).

³ A. MONTES, *El Gran Alzamiento Diaguita*. Rev. Instituto de Antropología. Universidad Nacional del Litoral. Tomo I, 1961; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, Tomo III, 1968; A.

2. INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

Históricamente a partir del desembarco de Colón en el Nuevo Mundo el rechazo indígena al nuevo orden –de cualquier tono e intensidad, pacífico o beligerante- ha sido aprehendido por los cronistas con una carga etnocéntrica importante, derivada de la misma situación de contacto⁴. Así, en los documentos aparecen como rebeldes inconversos, resistentes a adoptar la doctrina verdadera y ajustarse a una vida social y política “digna”.

Hace algún tiempo la interpretación que se tenía de estos levantamientos indígenas ocurridos durante la época colonial cobró un nuevo sentido, intentando recuperar la conciencia y la dinámica social de estos grupos. Dejaron de ser una simple respuesta a los intereses europeos convirtiéndose en una parte de la sociedad colonial con intereses y estrategias propias. Sustentados por un corpus teórico antropológico y sociológico, estos fenómenos empezaron a explicarse en términos de movimientos sociales, y en algunos casos con un carácter mesiánico.

El objetivo de estas páginas es analizar y explicar desde una óptica antropológica los acontecimientos calchaquíes ocurridos durante los años 1658–1659 en el marco de los movimientos sociales nativistas, proceso que se da como respuestas a los intentos de imposición de un orden ajeno colonialista, donde los constantes embates hacían cada vez más dificultoso el desarrollo de una forma de vida y valores culturales indígenas. Para ello nos centraremos en el papel jugado por un actor particular personificado en Pedro Bohórquez como Inka “salvador”, y la respuesta de los indios ante la necesidad de superar la situación de penuria ocasionada por la imposición, y retornar a la estructura socio–política y religiosa previa.

Parte de la investigación documental sobre esta temática ha focalizado en la actitud de liderazgo del “falso Inka” en su condición de “embaucador”. Se lo describe como manipulador, prepotente, cobarde, paranoico, emocionalmente inestable⁵, demagógico y

BAZÁN, *Historia del Noroeste Argentino*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986; A. M. LORANDI, *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del Inca Pedro Bohorquez*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997; T. PIOSSEK PREBISCH, Versión paleográfica, notas y mapas de la *Relación Histórica de Calchaquí* [Torreblanca 1696]. Archivo General de la Nación. Buenos Aires, 1999; T. PIOSSEK PREBISCH, *Pedro Bohorquez. El Inca del Tucumán (1656-1659)*. Ed. por T. Piossek Prebisch, 2004; G. DE LA ORDEN DE PERACA, *Pueblos indios de Pomán. Catamarca (siglos XVII a XIX)*, Buenos Aires, Dunker, 2006.

⁴ A. ERGUÍA Y A. IACONA, Caracterización de documentos de los siglos XVI y XVII referidos al contacto hispano – indígena en los valles Calchaquíes. En *Procesos de contacto Inter- étnico*, R. Ringuelet (comp.), Buenos Aires, Ediciones Búsqueda. Colección Estudios Antropológicos, 1987.

⁵ A. M. LORANDI, op. cit. 1997; A. M. LORANDI, ROXANA BOIXADÓS, CORA BUNSTER Y MIGUEL ÁNGEL PALERMO, El Valle Calchaquí. En *El Tucumán Colonial y Charcas*. Tomo I, pp. 205–252, Facultad de Filosofía y Letras., Universidad Nacional de Buenos Aires, 1997.

egoísta⁶. Sin embargo, más allá de estos juicios sobre su persona y de la asertividad de los mismos, es importante dimensionar la relevancia del fenómeno impulsado en términos de movimiento social indigenista. De esta manera, nuestro interés no se centrará en el análisis de Pedro Bohórquez desde sus características psicológicas y su personalidad, sino en comprender este tipo de conductas en el contexto de un conflicto social interétnico generado por una situación de dominación donde sus cualidades personales lo sitúan en una situación de liderazgo que no puede ser analizada fuera de aquel contexto socio-histórico de la época. Considerando estos elementos intentaremos visualizar lo que se denominó Tercer Levantamiento Calchaquí a la luz de lo que en antropología se consideran fenómenos de movimientos mesiánicos dado que desde nuestra óptica muchas de sus características pueden ser reconocidas y analizadas bajo esta perspectiva.

Interesa asimismo evaluar la pertinencia de seguir utilizando los conceptos de “levantamiento” o “rebelión” para denominar a estos movimientos ocurridos en territorios que aún no fueran incluidos completamente dentro de la esfera de dominación y control político español.

A fin de facilitar la comprensión y explicitar el sustento fáctico que respalda nuestra tesitura segmentaremos este aporte en dos secciones. En la primera desarrollaremos las principales características de los movimientos mesiánicos y referiremos algunos ejemplos para el área andina en la época colonial. En la segunda nos remitiremos a los hechos descritos por Torreblanca en cuanto al accionar de Bohórquez y los calchaquíes en lo referente a la gestación y desarrollo del levantamiento, que nos permitan argumentar su carácter mesiánico.

3. LOS LLAMADOS “MOVIMIENTOS MESIÁNICOS”

La disconformidad con la situación social que se vive y el ideal de un posible cambio benefactor son los factores que se combinan para impulsar un tipo de acción hacia el cambio social. Éste puede tener un carácter de reforma (modificaciones en algunos aspectos del sistema que pese a su imperfección aún se considera conveniente) o de revolución (cambio total de un sistema por considerarlo inapropiado u obsoleto), con características y consecuencias particulares en cada caso para las distintas sociedades. En estos contextos sociales de desacuerdo con uno, varios o todos los elementos del sistema imperante pueden surgir los movimientos mesiánicos.

⁶ T. PIOSSEK PREBISCH, op. cit., 1999.

El mesianismo remite a un fenómeno social donde se rescata la idea de un salvador dispuesto a retornar al ideal social perdido, y la respuesta de una sociedad amenazada interna o externamente en sus principios rectores. Define una praxis social orientada a transformar las condiciones de existencia, suscitadas por la aparición de un líder o un emisario divino. De acuerdo a Laplantine

hay un estilo de comportamiento societario mesiánico que consiste, siempre, en una réplica contraaculturativa de un grupo étnico que, considerándose colonizado desde adentro o desde afuera (o de ambas partes a la vez), intenta reorganizar su existencia en torno a una opción redentora, universal, monoteísta y uraniana⁷

Este tipo de manifestaciones se identificaron primariamente con la tradición judeocristiana⁸, origen inclusive de la denominación –mesías-, donde los hebreos humillados por las sucesivas derrotas y la constante opresión romana esperaban la redención de un enviado divino que los liberara y restituyera a su lugar como nación dominante⁹. Con el tiempo, y a medida que avanzaron los estudios sociológicos sobre religiones, el término empezó a hacerse extensivo a otros fenómenos socioreligiosos ampliamente variables; se constató el sustrato mítico de los grupos nativos que en muchos casos habían generado respuestas mesiánicas. Estas interpretaciones ampliaron la aplicación del término, y sociólogos y etnólogos empezaron a utilizarlo para referir a los líderes que proclamaban el retorno de la felicidad y el bienestar social, cualquiera sea su asociación étnica¹⁰. Sin embargo, se continuaba con cierta idea de que las diferencias entre las “sociedades primitivas” y la “sociedad occidental” impedía que se trabajaran estos fenómenos bajo una misma perspectiva. Las particularidades históricas, estructurales y funcionales requerían un tratamiento independiente para cada caso, siendo casi imposible pensar en síntesis comparativas entre ellos. Después de un tiempo empezaron a aparecer algunos trabajos pioneros como el de Mooney (1896)¹¹, que, en respuesta de lo previo, resaltaba las posibilidades comparativas de las distintas manifestaciones mesiánicas, sin perder las particularidades específicas de cada caso.

⁷ F. LAPLANTINE, *Mesianismo, Posesión y Utopía: Las Tres Voces de la Imaginación Colectiva*, Barcelona, Gedisa, 1977.

⁸ Se consideraba exclusivo del judaísmo y de las religiones que mantenían ese mismo tronco abrahámico (Barabas 1987).

⁹ La idea de un mesías es aún previa al Cristianismo, fundado por Jesús de Nazareth. Palestina fue oficialmente anexada al Imperio Romano en el año 6 d. C. Desde entonces el pueblo esperaba la llegada de un Mesías, el Salvador que los libraría del dominio romano.

¹⁰ A. BARABAS, *Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987.

¹¹ J. MOONEY, *The Ghost Dance Religion and Sioux Outbreak*, Washington, Smithsonian Institute Bureau of Ethnology, 1896.

Históricamente se han reconocido una gran cantidad de movimientos desde la época colonial hasta tiempos recientes que mantienen el común denominador en la creencia de un “mundo mejor” -aunque considerando que este tipo de conceptualizaciones pueden ser muy diferentes dependiendo de los esquemas de percepción, evaluación y acción de cada sociedad en un momento y espacio dados-. Surgen como respuesta social esperable frente a situaciones de amenaza cuyos condicionamientos internos o externos provocan la degradación o destrucción de los vínculos sociales tradicionales. Así, aparecen cuando ocurren cambios sustanciales en las relaciones socioeconómicas de producción, que generan cambios importantes en la estructura y dinámica del grupo, frente a una situación de aculturación generada por una presencia foránea¹².

4. EL MESIANISMO INDÍGENA EN EL NUEVO MUNDO

La referencia a movimientos mesiánicos en las crónicas y demás documentos coloniales es escasa, particularmente por el hecho de que raramente eran interpretados en estos términos. Los cronistas analizaban el comportamiento del supuesto “mesías” como la presencia de Satán en su persona, y el de los grupos que se revelaban como resistencias a la conversión católica y a una vida que ellos entendían como civilizada.

Actualmente, gracias al desarrollo de un corpus teórico antropológico y sociológico, algunos de estos levantamientos del período colonial han comenzado a ser reinterpretados en el marco de los movimientos sociales indigenistas cobrando un nuevo sentido histórico y social¹³. Estas expresiones constituyen manifestaciones de nativismo, donde se revaloriza una vida pasada frente a la dificultad de sobrellevar una situación de penuria actual, lo que muchas veces se interpretó simplemente en términos de resistencia a la aculturación. El pasado aborígen americano, previo a la conquista española se transforma y resignifica en mítico y glorioso, sinónimo de una existencia feliz.

Tras el desembarco español, a fines del siglo XV, los grupos nativos sufrieron una fuerte desestructuración en su organización social, política, económica y religiosa. El régimen colonial español y las instituciones impuestas –la encomienda, los repartimientos, las reducciones, la mita, los corregimientos-, además de la implantación de la doctrina católica, desarticulaban las estructuras sociales originales. Esta alteración y transformación del modo

¹² F. LAPLANTINE, op. cit.

¹³ E. SCHADEN, El mesianismo en América del Sur. En *Movimientos Religiosos derivados de la Aculturación*. Puech Henri–Charles, España, Siglo XXI Editores, 1982.

de vida indígena generó un gran malestar en los grupos, clima propicio para la generación de las ideas mesiánicas.

Es inocultable que existen innumerables ejemplos de mesianismo aquí y allá en el escenario americano cuyo análisis es por demás atrayente. En este caso centraremos nuestra atención en aquellos ocurridas en el área andina central que involucra al NOA. Citando a Metraux¹⁴, Schaden refiere abundantes ejemplos de mesianismo en los Andes tras la caída de los Inkas. En la selva amazónica peruana durante el S. XVIII, surgió Juan Santos de Atahualpa, un peruano que se proclamó descendiente y heredero de Atahualpa. Tras haber acompañado durante algunos años a los misioneros jesuitas por España y África fue obligado a huir al verse involucrado en un asesinato, refugiándose en los valles del Perené, Pangoa y Chanchamayo donde habitaban los Campa, Shipibo, Conibo y Piro¹⁵. Allí recurrió a su supuesto estatus divino confederando a los nativos para crear un inmenso imperio indígena que reemplazara al poderío español, aboliera la esclavitud y repartiera las riquezas arrebatadas a los españoles. Si bien su proyecto tenía fundamentalmente un carácter político y social, también sostenía la necesidad de mantener el catolicismo siendo permeable a la continuidad de ciertos ritos nativos, como la incorporación de la coca, planta de origen divino. Su intención no sólo era rechazar las formas de vida occidentales, opuestas a las andinas, sino también liberar al pueblo peruano de las injusticias sociales y económicas, y declarar la independencia del Perú.

Aunque su propósito de revitalizar un imperio expansivo fue sofocado, logró expulsar a españoles y criollos en 1742 de la selva peruana, inclusive a las misiones franciscanas que estaban en el lugar 33 años antes. Juan Santos murió en manos de un indio que quería probar la inmortalidad del jefe Inka después de 14 años de sublevación; sin embargo, las poblaciones lograron mantenerse aisladas de toda presencia foránea hasta 1847¹⁶.

Otro ejemplo lo encontramos en José Gabriel Condorcanqui (o Tupac Amaru II, como lo llamaban los indios), un descendiente de la nobleza inkaica que se levantó contra la opresión colonial entre 1780 y 1781. Combatió la sociedad clasista del siglo XVIII, dirigida por corporaciones que tenían poder político y económico, injusticias sociales hacia los sectores

¹⁴ A. MÉTRAUX, A Quechua Messiah in Eastern Peru. En *American Anthropologist*. Vol. 44, pp. 721–725, 1942.

¹⁵ Es curiosa la adhesión de estas etnias, siendo que no habían formado parte del imperio inka.

¹⁶ W. ESPINOZA SORIANO, Utopía y Rebeliones Coloniales. En *Actas y Trabajos Científicos del XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura “Augusto Cardich”*. Hernán Amat Olazábal y Luis Guzmán Palomino (ed), Univ. Nac. “Hermilio Valdizán” de Huanuco, Univ. Nac. de La Plata y Centro de Estudio Histórico–Militares del Perú, Tomo I, pp. 93-116, 1997.

más desprotegidos y anulación de la libertad individual. Su proyecto político fue claramente anticolonial: expulsar a los españoles y cortar los lazos con España, y darle forma a una sociedad formada por los distintos grupos étnicos que convivían en Perú: indios, negros, mestizos, criollos, conducidos por los descendientes del viejo imperio incaico.

Al igual que en el caso de Juan Santos, la conformación de estos grupos manifestó en muchos aspectos, la síntesis de elementos indígenas y occidentales. Así, tenía la intención de mantener una serie de elementos introducidos por los españoles, que consideraba favorables para el nuevo proyecto social como la moneda, el tributo, la religión cristiana, los impuestos, haciendas y estancias y los yanaconas¹⁷.

Inicialmente llevó adelante sus reclamos de forma pacífica, valiéndose de las relaciones establecidas con individuos influyentes en la vida política y judicial, y de los conocimientos que tenía de la legislación peruana. El fracaso lo llevó a impulsar una rebelión armada; buscó el apoyo de caciques del centro y sur peruano y finalmente, tras 10 años de preparación, se reclutó en Cusco para preparar la revolución.

El levantamiento se inició en la sierra peruana promediando 1780 con la participación de sesenta mil indios y se extendió por dos años. Hubo adhesiones en el NOA y en el norte de Chile (regiones de Toconce, Loa y San Pedro de Atacama). La gesta tupamarista conocida como el “Grito de Tinta” generó para los españoles lo que metafóricamente podría llamarse “un monstruo de mil cabezas”, habida cuenta que produjo levantamientos indígenas desde el sur de Ecuador hasta el NOA y Copiapó, aunque desarticulados entre sí.

Finalmente Condorcanqui fue capturando y ejecutando en la plaza mayor del Cusco, sufriendo él y su familia una de las muertes más cruentas e inhumanas de la historia.

Más tarde, en Huarochi, se generó un nuevo levantamiento a cargo de quien se proclamara primo de Tupac Amaru II. Según él este último había resucitado convirtiéndose en monarca de Eldorado, en la Amazonia. Más violento que Condorcanqui, se enfrentó también a mestizos y criollos y prohibió todas las prácticas y costumbres españolas. Fue muerto de la misma manera.

Similares manifestaciones pueden encontrarse entre los indios de Ecuador y Colombia, respondiendo ante los malos tratos de los españoles¹⁸. En la aldea de Tambise, en 1578, dos individuos con cierto estatus mágico-religioso, se autoproclamaron dioses, incitado al pueblo

¹⁷ W. ESPINOZA SORIANO, op. cit.

¹⁸ G. ECKERT, Zum Kult des Buciraco in Cartagena, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 79, pp. 118-120, 1954, citado en E. SCHADEN, op. cit.

a levantarse contra la opresión española. Sus poderes divinos son explicados recurriendo a la mitología cristiana, por lo que estas manifestaciones encubren un marcado sincretismo religioso.

En Colombia, los conquistadores españoles sometieron en el siglo XVI a los cacicazgos chibchas, imponiéndoles la doctrina católica y el sistema de encomiendas. En ese marco surgen varias manifestaciones que proclaman la liberación de una vida de esclavitud y sojuzgamiento. Es el caso de Sobce, una profeta que peregrinaba haciendo milagros y predicando la vuelta a la religión nativa y el abandono del cristianismo, o Nabsakadas “Estrella Caída”, quien se hacía pasar por un antiguo cacique y dios de los quimbaya que los protegería de los enemigos. La agitación provocada entre los seguidores además de constituir una forma de reivindicar el orden social pasado coartado por los españoles, era un claro exponente de protesta social frente a una situación de opresión y vergüenza.

En México, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la oposición a la dominación española desembocó en intensas rebeliones, algunas de ellas de naturaleza milenarista y mesiánica. Los líderes carismáticos proclamaban el retorno de deidades o autoridades reales prehispánicas que expulsarían a los españoles y restaurarían el viejo orden social. Las rebeliones se valían de diversas estrategias de enfrentamiento, sitiando un área, emboscando a los grupos españoles, asaltando o incendiando pueblos, pero su espíritu y persistencia logró que aunque fueran duramente reprimidas resurgieran durante un largo período de tiempo¹⁹.

Este tipo de ejemplos son reproducidos durante la colonia en varios lugares de Sudamérica, siendo mayormente interpretados en términos de rebeliones indígenas. En estos casos, son factores externos inherentes a la expansión europea los que desencadenan estos movimientos que se vinculan fundamentalmente con reivindicaciones sociales y políticas. Más que líderes guerreros, se trata de verdaderos *mesías* que aparecen en situaciones de verdadera frustración frente a la opresión del régimen colonial. Si bien nunca se logran imponer victoriosamente sobre los españoles, consiguen mantener y aún fortalecer los lazos étnicos, perpetuar en el imaginario social la idea de una “edad de oro” pasada y la promesa de una “revancha” libertadora.

5. EL FALSO INKA, UN “MESÍAS” RECURRENTE Y EL RETORNO A UN PASADO IDEALIZADO

¹⁹ A. BARABAS, op. cit.

Una vez presentadas las características generales del mesianismo como movimiento social, y los ejemplos que se relacionan más directamente con nuestro caso particular, vamos a avanzar en aquellos elementos que nos inducen a relacionar lo ocurrido entre los años 1658–59 en gran parte del NOA con los fenómenos de carácter mesiánico. Recordemos que estos eventos no se circunscribieron sólo al universo Calchaquí sino que generaron otros focos de rebelión en regiones actualmente pertenecientes a las provincias argentinas de Jujuy, Salta, Catamarca, Tucumán y La Rioja (Cuadro I). A los fines analíticos presentaremos los hechos ocurridos en el S. XVII, desde la llegada de Bohórquez al Tucumán hasta su muerte en base al relato de Torreblanca, analizándolos en función de nuestros objetivos.

1658-1659	Movimiento indígena liderado por Bohórquez
1630	Gran Alzamiento Diaguita de Chelemín
1561	Levantamiento de Juan Calchaquí
1558	Fundación de Londres de Nueva Inglaterra
1553	Fundación de Santiago del Estero
1536	Entrada del Adelantado Diego de Almagro al NOA
1532	Desembarco Español en Perú
1493	Inicio del reinado de Wayna Qhapaq
1471	Conquista Inka en el NOA (Thopa Inka Yupanqui)
1438	Expansión del Tawantinsuyu (Pachakuti)

Cuadro I. Cronología de los principales sucesos regionales

Pedro Bohórquez nació en Andalucía, España²⁰; el primer nombre que se menciona (no se dice si es el original o uno que adopta) es el de Chamijo. Cuando llega a Perú se relaciona con un clérigo del cual tomará luego su apellido, casándose al poco tiempo con una mujer originaria de la jurisdicción de Puamanga. Este vínculo le permitió entablar relaciones con grupos de indios que habitaban territorios fronterizos con la selva peruana y con los religiosos de la Orden de los predicadores, a los que les inventó que tenía abundantes riquezas materiales.

... y comunicando con ellos, estimulado de la curiosidad, y bullicioso natural, consiguio ganarlos, y persuadirles que lo llevasen á sus tierras, adonde, parece, estuvo con ellos algun tiempo, y tomó noticia de sus cosas, y del numero de aquellas naciones, y de los frutos de aquella tierra... (f. 6)

²⁰ En el documento no está explicitada la fecha de su nacimiento. Piossek (1990) la establece en 1602.

Allí emprendió el proyecto de buscar el Paytiti, considerado un territorio que habría sido refugio de las tropas cuzqueñas cuando intentaban conquistar la región selvática. Ubicado en el oriente boliviano habría sido localizado por Bohórquez, donde manifestando su ascendencia imperial habría sido reconocido y coronado como tal.

Esta historia fue usada para buscar alianzas con los mismos indios, lo que hizo que descubiertas las intenciones, sumado a algunas aventuras ilegales, fuera desterrado a la fortaleza de Valdivia. Allí se desempeñó haciendo cañones de madera revestidos en cuero, que serían usados contra los indios araucanos en el levantamiento de febrero de 1655²¹. Durante este tiempo estableció buenas relaciones con las autoridades residentes en el lugar, al punto que fue nombrado Capitán, designación que refleja las ya demostradas habilidades de Bohórquez. Sin embargo, y pese a esto pronto se fue de Chile²² en compañía de una mestiza. De acuerdo a las menciones de Piossek Prebisch²³ se trataría de una india rebelde, hecho que se manifiesta en la actitud de conservar su vestimenta autóctona bajo la prohibición española. En los acontecimientos descritos por Torreblanca previo a la entrada en el Tucumán llama la atención la recurrencia en el comportamiento de Bohórquez. Tanto en la selva peruana como en Valdivia mantuvo una fluida relación con el sector conquistador como con los indios, actitud que también va a tener en el Valle Calchaquí, estando mediada por intereses que podrían vincularse con aquellos económicos y de reconocimiento. En este sentido, Bohórquez aparece participando en conflictos interétnicos manifiestos, donde utiliza las relaciones de filiación (conyugal o de descendencia) como factor de legitimación.

El escenario. El Tucumán

Una vez que sale de Chile ingresa en el territorio del Tucumán pasando por las provincias de San Juan, La Rioja y Catamarca. En territorio catamarqueño pasa por Pomán y se aloja en la casa del Capitán Fernando de Pedraza, que consentiría más tarde el accionar de Bohórquez. Desde allí se trasladó a San Miguel de Tucumán, alojándose entre los indios de Mancopa y Vilicha, grupos ya pacificados, iniciando su proclamación de descendiente de la realeza inkaica.

²¹ Los datos acerca del evento concreto en el que se contextualiza su accionar en Valdivia no son expuestos en el documento, sino que se los tomó de Piossek Prebisch (1999).

²² En el documento no queda claro los motivos de su partida de Chile, pero se menciona que se da a la fuga dando a entender que sería producto de su conducta en este lugar.

²³ T. PIOSSEK PREBISCH, op. cit, 1999.

Alojóse en los arrabales, entre los Indios de Mancopa y Vilicha, y de aquí fue ya dando algunas muestras del título de Inga, de que quería valerse, así para engañar á los Indios, como también para su conveniencia (f. 10)

En este punto vemos reflejada una característica fundamental en nuestra argumentación sobre el mesianismo. Bohórquez recurre a un discurso legitimador de su autoridad: su vinculación con un pasado que evidentemente tiene una connotación positiva para los grupos del Tucumán. La imagen del Inka aparece para revitalizar un tiempo perdido y restituir el orden social de aquellos tiempos del Tawantinsuyu.

Otro elemento a destacar es su inmediata vinculación con los curacas de cada parcialidad con lo que logra la adhesión de los nativos, de hecho, la entrada al Valle Calchaquí se produce acompañado del cacique principal, Pedro Pivanti. Primeramente se introduce en territorio de los Pacciocas, en el área de Tolombón (Valles Calchaquíes), donde Pivanti lo presenta a los indios y alberga en el pueblo, dispersándose la noticia de la llegada del Inka a estos territorios. De acuerdo a las referencias del documento, la entrada de Bohórquez al Tucumán fue apoyada por el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta y varios religiosos. Al respecto, Piossek Prebisch²⁴ menciona a los misioneros Eugenio de Sancho y Juan de León, el lugarteniente de gobernador de Pomán y varios encomenderos y religiosos de la región, e incluso el mismo Torreblanca aunque él no lo menciona en ninguna parte del documento.

Las promesas que sustentaron la aprobación española se fundan en dos intereses fundamentales para las autoridades coloniales: uno religioso dado por la conversión a la doctrina católica, y el segundo de tipo económico, al acceder a las riquezas que resguardaban los indios.

Añadió su ficción, que por este título le ofrecían los Indios los tesoros y riquezas del Inga que tenían ocultos, para que dispusiese de ellos como dueño y señor. Sobre este fundamento fabricó su fantasía la introducción con que se podía quedar en Calchaquí; y para esto, añadiendo á su diabolico espíritu los afeites de apostólico, se prometió podría conseguir en la conversión de aquel gentío tan rebelde, lo que los PP., como predicadores evangelicos, no habían conseguido en tantos años de asistencia; reduciendo á los Indios á que abrazasen la fé, hiciesen iglesias y acudiesen a la Doctrina... (f. 11 y 12)

A estos intereses explicitados en el documento, podría añadirse un tercero que se esperaría del proceso de pacificación: la incorporación al sistema de tributo. Esto podría vincularse en el documento a la frase "... [que los indios] *viviesen en vida política.*" (f. 12). Esta expresión de

²⁴ T. PIOSSEK PREBISCH, op. cit, 1999.

deseo del P. Torreblanca encierra parte de la estrategia política española de incorporación de los indios a la vida económica colonial. Más adelante en el documento, cuando menciona la aprobación de Bohórquez por parte de las autoridades reunidas en Pomán (ver Supra), refiere específicamente a los beneficios de la mita que se obtendrían a partir del acuerdo²⁵ (f. 25). De esta manera, Bohórquez es útil a los intereses colonizadores españoles como primera estrategia para la incorporación de los indios al sistema colonial²⁶.

Tal como la historia relata en repetidos lugares y momentos, la realidad colonial mantenía al mundo andino en la explotación económica, la humillación, dependencia y división de los grupos. La descomposición de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas y la imposición de un nuevo orden incomprensible y desigual eran los ejes fundamentales de la dominación española, que necesitaba del sustrato indígena para mantener y alimentar un sistema económico, a la vez que fortalecer una superestructura religiosa. En este marco, la idealización de la sociedad incaica –en términos de estructura previa– surge como antítesis de un sistema tiránico y opresor. Las características de la situación colonial en el NOA eran retomadas con mayor detalle posteriormente.

El líder carismático

Bohórquez se aseguró la adherencia tanto de los indios como de los altos mandos españoles; sus promesas fueron bien recibidas por el Gobernador, al punto de celebrarse una reunión en Pomán donde él asistiría junto a los curacas de las distintas parcialidades del Valle Calchaquí²⁷.

Se concertaron varias reuniones o conferencias, alternadas con eventos religiosos y entretenimiento en las noches. Los principales puntos tratados giraron en torno a la reducción de los indios a la vida política, económica y religiosa de la colonia, la jurisdicción que llevaría Bohórquez para el cumplimiento de esta misión, y el acceso a las riquezas que habían sido escondidas por años a los españoles.

²⁵ Téngase en cuenta que el número de encomenderos que se beneficiarían con el sistema de la mita en el Valle Calchaquí era importante. De esta manera, se sumó al apoyo de Bohórquez un importante sector social con injerencia en las decisiones políticas coloniales.

²⁶ Fracasada esta estrategia los españoles recurren a la violencia armada para pacificar a los indios y obtener los beneficios económicos buscados.

²⁷ La comitiva fue recibida por Mercado y Villacorta, acompañado de vecinos de Londres, La Rioja y el valle de Catamarca, además de gran cantidad de curiosos que asistieron a ver la reunión de los indios. De acuerdo a las referencias del documento, la población del lugar parecería escasa, con unas pocas casas, un “árbol de la justicia” y una capilla precaria.

Todos convinieron acerca de los beneficios de la entrada de Bohórquez en el Valle Calchaquí, otorgándole el título de corregidor²⁸, con lo cual se obligaba a Bohórquez a abandonar a los indios frente a cualquier posible levantamiento quedando las riquezas en poder de los españoles. Bohórquez, por su parte, se comprometía a hacer construir capillas para enseñar misa y recibir los sacramentos, obligar a los indios a cumplir con las mitas a los encomenderos y ayudar a los españoles en la fundamental empresa económica que significaba la búsqueda de riquezas metalíferas²⁹.

Para asegurarse frente a cualquier peligro, Mercado y Villacorta solicitó a Bohórquez se proclamara como caballero, vasallo de S. M, debiendo acatar las ordenes reales incluso aquellas que lo obligaran a abandonar el Valle. Bohórquez concedió el pedido quedando el gobernador satisfecho y completamente convencido de lo oportuno de las negociaciones. De esta manera, pareció tener controlado cualquier futuro inconveniente que hiciera peligrar sus intenciones de dominio aborígen.

Torreblanca relata lo acontecido de la siguiente manera:

... Como á las cuatro de la tarde se dispuso la entrada, estando Don Pedro, y los que le acompañaban de frente con los Indios, y puestos en dos alas, así los Españoles como la demás gente. El Gobernador montó en un caballo blanco, vestido de gala, y de frente donde estaba Bohórquez estaba prevenido el coche de Su Señoría, quien, dando una carrera abierta como un regocijo, llegó adonde le aguardaban. Desmontó, se saludan y entró en el coche, y de esta manera entraron al pueblo, y estuvieron en casa del Gobernador en conversación larga, y de aquí llevaron al huésped a la casa que le tenían preparada... (f. 19)³⁰

Al tiempo que era reconocido como corregidor aceptando desarrollarse como tal, se hacía transportar en andas como símbolo de la jerarquía cuzqueña e instalado en la misión de San Carlos compartía las costumbres prehispánicas, los ritos adoratorios y vestía de acuerdo a los atuendos reales inkaicos (uncu, llantu). Los indios lo llamaban Titaquín que significa “Señor” en lengua kakana.

Lo que solicitaba no era mas que la introducción de Inga; para esto, aun de fuera le trageron la camiseta muy bordada de varios colores, de lana tenida, y el llantu³¹ que es á modo de corona; y

²⁸ En la F. 25 se menciona que las autoridades del gobierno le dieron la jurisdicción de “Teniente del Valle de Calchaquí”, autorizándolo además a usar el título de Inca.

²⁹ A. BAZÁN, op. cit.

³⁰ Para la estadía de Bohórquez se había preparado especialmente una casa, que el P. Torreblanca refiere como “una entremezcla”, donde se hospedó los ocho días que duraría la reunión.

³¹ Subrayado en el original.

de esta manera vestido, y en hombros de Indios, se hizo llevar un día que concurrieron muchos Españoles en S. Carlos, á la Iglesia, y le hicieron, con algunos tiros de arcabuces, la salva, y con muchos aplausos; con que los pobres Indios se confirmaban en su engaño, y digeron después que á ellos se lo habian dado por Inga, y en su lengua le llamaban Señor (Titaquín)³²: de manera que nada menos que el rezar, y concurso á la Iglesia, y ninguno esfuerzo hacia un hombre, mal cristiano, en orden al servicio de Dios (f. 34)

Así, para los españoles se convirtió en un eje fundamental para su política de dominación en el Tucumán, tal como quedara demostrado con la reunión de Pomán, en tanto para las poblaciones locales constituye la autoridad real, con poder para salvarlos.

Tal ambigüedad en la actitud de este personaje ¿podría interpretarse como parte de una personalidad paranoica y egoísta o como una estrategia frente a los españoles, buscando el reconocimiento y la confianza para poder introducirse con tranquilidad en la práctica de incentivar la confrontación con el sistema colonial?

El tiempo de la rebelión

Transcurrió poco tiempo para que la desconfianza del Gobernador se hiciera notoria, Bohórquez no cumplía con lo prometido y, por el contrario, las relaciones con los indios estaban cada vez más afianzadas. Tenía gente que controlaba los movimientos de los españoles y cada vez que era congregado a reuniones con Mercado y Villacorta, se movilizaba acompañado de un séquito de indios preparados para el enfrentamiento. Esto hizo que pronto se creyera conveniente su muerte, y se enviara a algunos capitanes con la promesa de mejorar sus encomiendas. Pero Bohórquez prevenido de tal situación los recibió en su casa y doblegó la defensa de los indios, de manera que no pudieron llevar adelante la tarea encargada.

Después de esto, Bohórquez se trasladó hasta Famatina donde congregó a los principales curacas, retornando con ellos y un grupo de indios al Valle Calchaquí, donde se reunirían con calchaquíes y pulares. La necesidad de liberarse de la opresión española era cada vez más manifiesta.

La rebelión ya estaba establecida, impulsada estratégicamente por Bohórquez desde el momento en que entró en el Tucumán. El documento menciona la repartición de flechas a los indios, práctica con la cual se sellaba la aceptación de la guerra, que era apoyada hasta por grupos de Potosí. De acuerdo a Piossek Prebisch³³ la influencia de Bohórquez se extendía desde San Juan hasta Potosí, lo que indica que el descontento generalizado presente en estas

³² Subrayado en el original.

³³ T. PIOSSEK PREBISCH, op. cit, 1999.

poblaciones, y la capacidad de conducción de Bohórquez excedía los límites del Valle Calchaquí.

Levó, cuando fuimos, grande cantidad de flechas, y el día siguiente, después que llegamos, las repartió: y yo no hice por entonces reparo; sino después que hice reflexion de la costumbre de los Indios, que de aquella manera hacen su conjuracion para romper la guerra; y así es frase comun entre los Indios, recibieron la flecha ³⁴, esto es, “admitieron la guerra, se confederaron”. Bohórquez anduvo en esto tan diligente, que convocó hasta Casabindo, y hasta cerca de Potosí... (f. 38)

Los hechos ocurridos durante los enfrentamientos son bien relatados por Torreblanca. Aquí nos detendremos en algunos sucesos particulares que afirman el liderazgo de Bohórquez. Por un lado, es notable la lealtad de los indios, cuando Mercado y Villacorta intenta enfrentarlos a su líder. Primero trata de convencer a los indios de la “identidad” de Bohórquez valiéndose del religioso jesuita Patricio y la otra enviando un documento dirigido a Luis Henríquez, “el mestizo” (cacique riojano y uno de los más fieles y activos seguidores del Inka), indultándolo a él y a su familia, documento que fue secuestrado por Bohórquez y nunca devuelto.

Por otro lado, todos los indios lo apoyan cuando, al ser abandonada la misión de San Carlos por Torreblanca y otros religiosos, Bohórquez decide tomar la misión, quemar parte de ella y apropiarse de mulas, herramientas y ornamentos. Parte de estos bienes los utiliza para entregar a los indios de Salta a cambio de su apoyo, para lo que envía a Yavi a su compañera, la india araucana con la que había venido desde Chile.

...Bohórquez tomó las llaves [de la Misión], y se hizo dueño de todo como quiso. Repartió, dividió, malbarató á derecho y siniestro, haciendo las liberalidades que quiso de herramientas, de hachas, cadenas, palas, etc.; que tenía S. Carlos lo necesario ya como un Colegio, porque teníamos asignados 400 pesos... (f. 50)

Los levantamientos fueron sofocados por los españoles, tras lo cual Bohórquez recurrió a la Real Audiencia y al Virrey para ser indultado. Cuatro meses más tarde llegó la concesión de indulto para Bohórquez y la orden para ejecutarla, sacándolo del Valle Calchaquí y llevándolo a Charcas y desde allí a Lima. Durante este tiempo fue instado a despedirse de los indios y solicitarles se mantuvieran calmos. Los españoles temían que los grupos indígenas, aún sin Bohórquez, decidieran mantener la rebelión, temor que más tarde fue confirmado.

³⁴ Subrayado en el original.

Los discípulos

Bohórquez había dejado instrucciones³⁵ que cuando los españoles ingresaran en el Valle Calchaquí los indios los sitiara en Tolombón. Este levantamiento estuvo a cargo de Luis Henríquez, que reemplazaba a Bohórquez en la jefatura. Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que los españoles lograran sofocar todos estos levantamientos y conquistar definitivamente el Valle. Los primeros en caer fueron los Pacciocas, Tolombones³⁶ y Pulares, estos últimos en la jurisdicción de Salta; los últimos en someterse fueron los más rebeldes, Quilmes, Yocaviles y Anquinahaos contra los que pelearon los Pacciocas, aliados del español, vecinos y rivales de los Quilmes con quienes competían por los algarrobales en la raya territorial que separaba ambos cacicazgos³⁷. Una vez vencidos, los grupos fueron desnaturalizados y repartidos entre los encomenderos que participaron de los enfrentamientos. En 1660 Mercado y Villacorta fue trasladado al Puerto de Buenos Aires a cumplir funciones políticas, regresando en 1664, cuando terminó de abatir al resto de los grupos locales revelados³⁸.

El destino de Bohórquez fue finalmente la muerte. Estando encarcelado en Lima intentó fugarse dos veces y pretendió conspirar con unos caciques que, descubiertos fueron asesinados. Convocó a uno de sus hijos y lo envió al Valle Calchaquí con una nota, instándolos a alzarse nuevamente, con lo cual él sería liberado de la cárcel.

Este, á ruegos é instancias que le hizo, admitió la instrucción, y atendió á lo que le decia; y se puso disimulado en camino, y llegó a Salta con el derrotero que le dio: y la conclusión era, que alzase la gente, y que no dudase le seguirían por ser hijo suyo. Hiciese hostilidades, y que ofreciese el alzar de ellos mano, pactando que le sacases libre de la carcel, y que se lastimase de su desdichada suerte (f. 98)

Al llegar al Valle su hijo se encontró con Don Bartolomé, cacique en otro tiempo habría participado en las rebeliones, pero que ahora se había aliado a los españoles. Así, atraparon al enviado de Bohórquez y lo condenaron a la horca a la vista del resto de los indios para que esto funcionase, además, como “escarmiento”.

³⁵ En el documento no queda claro si es una indicación directa de Bohórquez o una decisión tomada por los indios a partir de la indicación de continuar el levantamiento.

³⁶ No es claro la relación que existe entre pacciocas y tolombones. Torreblanca en algunas citas los menciona como correspondientes a un mismo grupo, y en otras los menciona como entidades diferentes.

³⁷ El documento describe los enfrentamientos entre los indios Quilmes y los pacciocas (f. 95 y 96).

³⁸ Cuando trasladan a Mercado y Villacorta se hace cargo del Tucumán Jerónimo de Cabrera, nieto de quien fundara la ciudad de Córdoba que, de acuerdo a la información documental, no habría enfrentado a los indios.

Era claro que Bohórquez significaba un serio inconveniente para los españoles, incluso estando preso en Lima. La primera intención fue trasladarlo a España³⁹, pero esta alternativa tuvo la inmediata negativa del Rey. De esta forma, decidieron matarlo ahorcándolo en su cárcel y colgarlo al otro día en la horca. Tiempo después le cortaron la cabeza y la pusieron junto con la de los otros caciques, asesinados antes. Esto ocurrió en diciembre de 1666⁴⁰.

6. FACTORES QUE TIPIFICAN EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE 1658-1659

Una vez presentados los hechos, es interesante trazar algunas congruencias con las rebeliones de Santos Atahualpa y Tupac Amaru. Elegimos estos dos acontecimientos como referencias comparativas porque representan con claridad ejemplos de mesianismo en los Andes tras la caída del Imperio Inka, y por ende se encuentran más familiarizados con nuestro caso de estudio.

1. La opresión de la situación colonial. Balandier⁴¹ define el colonialismo como una realidad que implica relaciones desiguales en la situación de contacto, definidas a partir de la imposición de un grupo dominante numéricamente menor, que actúa en nombre de una superioridad racial y cultural afirmada dogmáticamente. Las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales e ideológicas establecidas entre ambos grupos están reflejando las relaciones de dominación y se legitiman a partir de esta supuesta superioridad. Así, la explotación económica aparece como constante en la relación, basada en la toma del poder político por parte del grupo dominante⁴². Para mantener esta situación se recurre por una parte a la violencia, y por otra a una serie de justificaciones ideológicas del grupo como la autodefensa, legitimación y proselitismo⁴³.

Esta situación, descrita aquí muy brevemente, constituye el escenario que da origen y sostiene a estos movimientos sociales, en los que la praxis se orienta a la utopía de la descolonización como respuesta a una situación de dominio, explotación y etnocidio. Sin embargo, como menciona Barabas no es la extrema situación de penuria la que ocasiona la emergencia de los movimientos mesiánicos –o utopías indias tal como ella los denomina-, sino el desbalance entre las expectativas de mejora de la situación social y los medios

³⁹ No queda claro si para mantenerlo preso o para darle muerte, lejos del pueblo que podría alzarse en disconformidad.

⁴⁰ La fecha exacta fue tomada de Piossek Prebisch 1999.

⁴¹ G. BALANDIER, *La situation coloniale: approche théorique*. En *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. IX. París, 1951.

⁴² A. BARABAS, op. cit.

⁴³ A. ERGUÍA Y A. IACONA, op. cit.

efectivos para conseguirla. En este marco, cobran relevancia los héroes culturales, mensajeros divinos o líderes carismáticos.

En los tres casos mencionados, a pesar de estar situados en distintos siglos (S. XVII y XVIII), se confluyen similares causalidades histórico-antropológicas, a saber:

a- situación económica: destrucción de los sistemas productivos nativos, imposición de prácticas económicas de explotación, desigualdad en el acceso a los bienes y apropiación de los territorios de los grupos étnicos. Para el caso del Tucumán es necesario mencionar que, a diferencia de lo ocurrido en los Andes Centrales, una de las prácticas más difundidas es el servicio personal. A pesar de que las leyes prohibían esta práctica a menos que estuviera debidamente remunerada, normalmente esto no era respetado por los encomenderos pero tolerado por las autoridades virreinales. De acuerdo a Lorandi⁴⁴ esta situación sería interpretada en términos de “*una respuesta adaptativa de los nuevos ocupantes a las condiciones imperantes en la región*”, al no haberse desarrollado una organización del tributo material sólida en tiempos inkaicos que continuara en la colonia.

b- situación política: destrucción de la organización política de los grupos, anulación de las jerarquías locales e imposición de otras foráneas, sujeción de los grupos a un orden político con lógicas de funcionamiento desconocidas. En este punto el movimiento tupamarista es el que probablemente presente mayores diferencias respecto a los otros dos; sin embargo, mantenían la oposición manifiesta al orden político colonial y al cuerpo legislativo creado para favorecer los abusos españoles.

c- situación social y cultural: desestructuración de los grupos étnicos, relocalización de individuos mediante el sistema de encomiendas y yanaconazgo, abusos laborales, anulación de las lenguas nativas, imposición de pautas sociales y culturales occidentales.

d- situación religiosa: prohibición de ritos, creencias y prácticas nativas, imposición del catolicismo como doctrina religiosa e implantación de sus prácticas.

e- situación identitaria: desprecio por los valores nativos, consideración de los grupos en términos de superior/inferior, destrucción de identidades.

2- La supervivencia del recuerdo de los inkas, legendarizado y mitificado. El proyecto de una vida futura feliz, lejos de las penurias del colonialismo se nutría en la recuperación del pasado

⁴⁴ A. M. LORANDI, Las rebeliones indígenas. En *Nueva Historia Argentina*. Tomo II, pp. 285–329. Dir. Enrique Tandeter, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, p. 292.

inkaico. El estado inka es visualizado en el imaginario aborigen como sinónimo de un momento de justicia social, lejos de los abusos coloniales; visión arquetípica que se revaloriza aún más cuando se la contrapone al estado colonial.

Esta valoración tiene su origen en el mismo siglo XVI, tras la caída del inkanato. Por entonces, España accedió a reconocer a ciertos descendientes de los inkas como una clase noble diferenciándola de los comunes tributarios y a través de la cual establecería el nexo con la jerarquía española como un intento de superación de las tensiones coloniales. Algunos años más tarde –entre 1610 y 1680-, y como parte de la política colonial, se inició una campaña de “extirpación de idolatrías” que procuró acabar con las prácticas idolátricas indígenas e imponer las pautas de la religión cristiana. Esto tuvo un efecto contraproducente para los intereses españoles al eliminar los elementos fundamentales que definían las identidades locales/regionales, pero realzar aquellos que se identificaban con la sociedad inkaica. Se consolidó una conciencia identitaria popular que rescataba el valor de un pasado imperial con características homogeneizadoras. Durante el siglo XVIII las elites inkaicas se legitimaron como auténticos descendientes de este pasado, negociando con las autoridades coloniales el reconocimiento y autoridad como tales. Esta situación se fundamentó en la necesidad de los españoles de controlar las masas indígenas para asegurar la continuidad del sistema económico vigente⁴⁵.

Asimismo, los escritos de la época –consumidos por indios y criollos- incentivaban en parte la idea de una sociedad homogénea e idealizada. Los *Comentarios Reales* (1609) de Gracilazo de la Vega ilustran un imperio fuertemente consolidado y justo, despojado injustamente por los españoles. Los curacas regionales y descendientes de la nobleza inkaica estaban muy influenciados por estas lecturas, ampliamente difundidas en todos aquellos espacios que antes hubieron correspondido al área de influencia inkaica y aún en aquellas alejadas. Tal es el caso de la selva peruana, escenario de la rebelión liderada por Santos de Atahualpa que no habría formado parte del inkanato.

Esta idea muy difundida en el S. XVIII⁴⁶, parece tener asidero mucho antes para el Valle Calchaquí. Así en el ingreso mismo de Bohórquez en el Tucumán se presenta como descendiente de la nobleza inkaica, título que va a utilizar hasta su muerte, tanto frente a los

⁴⁵ M. L. PRATT, *Apocalipsis en los andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Conferencia presentada por la autora en 1991 en el Centro Cultural del BID (Banco Interamericano de Desarrollo), Ed. por el BID y M. L. Pratt, 1996.

⁴⁶ W. ESPINOZA SORIANO, op. cit.

indios como a los españoles. Para legitimarse como autoridad imperial recupera una serie de prácticas desde la forma de vestirse hasta la celebración de ceremonias o el traslado en andas. En este sentido, algunos investigadores oponen esta revalorización del pasado inkaico a la situación acontecida antes de la conquista española: “¿Como se entiende que un conjunto de pueblos que resistieron ferozmente a los Inkas hayan aceptado el liderazgo de este hombre [Bohórquez] ajeno y –en última instancia- de dudosa procedencia?”⁴⁷. De acuerdo a Lorandi, la situación entre los inkas y las poblaciones del valle Calchaquí siempre habría sido belicosa y cargada de tensiones, habiendo costado varias reconquistas por parte de imperio luego de sucesivos levantamientos⁴⁸. No obstante, podemos discutir esta afirmación desde la información generada por la arqueología, lo que produciría notables cambios interpretativos para los eventos de rebeliones que aquí nos interesan.

a- En este territorio el dominio Inka se comprueba arqueológicamente por la existencia de cerca de 200 enclaves de todo tipo fundados por el Tawantinsuyu (Tampus, chaskiwasis, centros administrativos, factorías, santuarios de altura, *pucarás* fronterizos) desde Calahoyo en el extremo boreal del NOA hasta Tambillos en Mendoza⁴⁹.

b- Dentro del territorio dominado, más del 90% de estos sitios fueron levantados en paisajes llanos y desprotegidos y carecen de arquitectura militar tipo *Pucará* que los proteja en el caso de un estado de beligerancia continua con los cacicazgos locales. Los escasos *Pucará* Inkaicos fueron levantados en la llamada “frontera oriental del Kollasuyu” y fueron concebidos para controlar las invasiones de los pueblos de las selvas y bosques: chiriguanos, juríes entre otros.

c- Otros *Pucarás* situados en el espacio ocupado por los Inkas son posteriores, su génesis responde a la protección de los indígenas a los avances españoles y adquieren su mayor funcionalidad justamente durante las mencionadas rebeliones indígenas de 1561 (Juan Calchaquí), 1630 (Chelemin) y 1658-1659 (Pedro Bohórquez).

d- Una situación similar se observa en la red vial Inka. Se estima que el camino Inka o Qhapaq Ñan tuvo en el NOA una extensión de alrededor de 2900 km⁵⁰. Esta red –fundamental para el control territorial del tráfico de todo tipo desde y hacia el Cusco- no cuenta con ningún

⁴⁷ A. M. LORANDI, op. cit., 1997 p. 239

⁴⁸ A. M. LORANDI, op. cit., 2000

⁴⁹ R. A. RAFFINO, *Los Inkas del Kollasuyu*, La Plata, Ramos Americana, 1981; R. A. RAFFINO, *INKA, Arqueología, Historia y Urbanismo del Altiplano Andino*, Buenos Aires, Corregidor, 1993; R. A. RAFFINO, “El Shincal de Quimivil”, Catamarca, Sarquís, 2004; R. A. RAFFINO, *Poblaciones indígenas en Argentina, Urbanismo y proceso social prehispánico*, Buenos Aires, Emecé, 3ra. Ed, 2007.

⁵⁰ R. A. RAFFINO, op. cit. 2007.

componente estructural visible que indique la necesidad de su protección ante un eventual intento de asalto por parcialidades locales.

Asimismo, resulta contradictorio sostener que luego de un estado de beligerancia continua entre los Inkas y los cacicazgos locales, apenas un siglo más tarde los mismos pueblos hayan producido un giro total en su memoria colectiva y abrazado la causa de Bohórquez, un individuo que nada tenía de sangre y rasgos físicos amerindios y que ni siquiera sabía hablar *kechua*.

3- La formación de comunidades organizadas en torno a la figura de un líder carismático.

Estos grupos mantienen cierta organización en base al establecimiento de jerarquías internas y una cohesión derivada de principios ideológicos fuertes compartidos por sus miembros. La demarcación de territorios más o menos fijos, donde el acceso por parte de los españoles es restringido en algunos casos colabora en la continuidad del movimiento. Tal es el caso por ejemplo de la revuelta de Juan Santos de Atahualpa, replegado en el relativo aislamiento y la difícil penetración de la selva o de Bohórquez, que aprovechó las montañas para refugiarse cada vez que peligraba frente a los españoles. Estos espacios son también apropiados para reuniones clandestinas, donde se delinean y se proyectan acciones orientadas a la anhelada liberación.

4- La negación a abandonar la forma de vida de los nativos. La imposición de estructuras ajenas propia de la situación colonial puede provocar dos efectos alternativos. O bien el rechazo consciente o inconsciente de las formas culturales propias y la paulatina sumisión dentro del orden cultural dominante, o la reafirmación de las prácticas nativas y el rechazo potenciado de lo ajeno como diferente, incomprensible y negativo. En aquellos casos donde la imposición y las múltiples privaciones se reflejan en todos los órdenes de la sociedad, es lógico que la resistencia sea la respuesta natural. En este sentido, la privación no se efectiviza solamente en los aspectos políticos o económicos, sino que afecta sustancialmente los aspectos religiosos e ideológicos, que organizan y dirigen la vida social de estos grupos. De esta manera, los aspectos de mayor importancia para el funcionamiento social son coartados provocando la necesidad de aferrarse.

La necesidad de retornar al viejo orden, sumado a la ausencia de un proyecto factible orientado a lograrlo, hace que cobren especial importancia las figuras individuales que prometen el retorno al paraíso perdido. Esto es claro en todos los casos andinos mencionados.

7. HECHOS PASADOS, SIGNIFICADOS PRESENTES

Lo expresado conlleva a pensar que este movimiento ocurrido en el Valle Calchaquí en el siglo XVII, liderado por Bohórquez podría interpretarse a la luz de los movimientos sociales de carácter mesiánico o, en los términos de Barabas⁵¹, de “utopías indias”. La esperanza en una figura “salvadora”, que pueda revertir la penuria de la situación colonial, parece una respuesta probable en el marco de *“aquellos procesos coloniales en los que los grupos dominados se enfrentan a la imposición coercitiva de la “otredad”*⁵².

En la esfera de las creencias la nostalgia de estos fenómenos mesiánicos se manifiesta en la idealización de un pasado donde el bienestar habría existido bajo la protección dada por la “bondad” y el poderío inkaico, época épica de autonomía y libertad indígena. En la esfera de la acción concreta se manifiesta en el proyecto colectivo de la reforma y reordenamiento de la vida social tras la destrucción del orden colonial. Esta percepción es consecuente con la concepción regenerativa de los tiempos por medio de sucesivos ciclos de destrucción y consolidación de un nuevo orden, presente muchas veces en la cosmovisión andina. Más precisamente en el mundo inkaico encontramos la noción de *pachakutti* la cual hace alusión a cataclismos sucesivos que trastocan el orden universal. A esto podemos sumar la recopilación de mitos en registros etnográficos del NOA donde una concepción similar del devenir histórico está presente, si bien con algunos componentes locales y otros sincréticos⁵³. Este modelo de ciclos regenerativos (tiempo cíclico) no ha dejado de proyectarse aún luego de la conquista, considerándose este último evento como el inicio de una edad oscura que luego de sucesos sobrenaturales será sustituida por una edad donde las víctimas de la injusticia serán resarcidas. Esta nueva era por venir encontraba su apoyo en una visión retrospectiva del

⁵¹ A. BARABAS, op. cit.

⁵² A. BARABAS, Las rebeliones indias frente al colonialismo: Una crónica de la utopía, En *A los 500 años del choque de dos mundos*, A. Colombres (coord.), Buenos Aires, del Sol, 1991, citado en J. BALDUZZI, Resistencias y rebeliones de los Pueblos Originarios de América. En *Cuadernos de Trabajo N° 5. Cosmovisión, resistencia e identidad*, 2005, p. 17.

⁵³ Por ejemplo, Morgante rescata para la puna jujeña una concepción cíclica del tiempo donde se suceden distintas generaciones míticas: generación de víboras- generación de los antiguos o chulpas- generación del rey Inka. Esta última sería una era de prosperidad previa a la etapa oscura que aún continúa en el presente. M. G. MORGANTE, Humanos y animales en la generación de víboras. Un acercamiento a la existencia mítica entre las poblaciones puneñas. *Anthropos* 97:123-157. Buenos Aires, 2002.

tiempo que, en los casos andinos, se asoció con el restablecimiento del orden inkaico. En opinión de Laplantine⁵⁴ este carácter retrospectivo es una relación inevitable entre el desarrollo mesiánico y su consecuente concepción del tiempo⁵⁵.

Los procesos que hemos examinado han sido mayormente interpretados en la historia argentina como rebeliones, en los términos de aquellas reafirmaciones colectivas de autonomía y organización con el fin de revertir las condiciones de dominación⁵⁶, generando una situación de ruptura con el orden político-judicial establecido, donde se atenta contra el Estado. A diferencia del concepto de *resistencia* donde se rechaza la incorporación al sistema, aquí se enfrentan las características de un sistema de ordenamiento al cual las poblaciones ya han sido incorporadas. Esta diferencia es expuesta con claridad por Lorandi⁵⁷.

Ahora bien, para el caso del NOA los intentos de pacificación e incorporación al sistema colonial se extendieron por muchos años, y no se lograron los objetivos sino hasta pasado 1660. Hasta entonces, si bien había ciudades fundadas y las misiones jesuitas estaban instaladas en estos territorios, no se puede decir que la resistencia indígena hubiera acabado. ¿En este caso, cabe también el apelativo de “rebelión” o debe pensarse en términos de movimientos sociales de resistencia al establecimiento del orden colonial? En la bibliografía que trata este tema es común encontrar usos indistintos de ambos términos a la manera de sinónimos lo que agrega una buena cuota de confusión sobre todo porque no permite diferenciar fenómenos sociales de distinta lectura. Claramente los fenómenos calchaquíes aquí analizados constituyen resistencias y no así rebeliones, dando cuenta de la no integración de estos grupos dentro de las políticas coloniales y la conservación de las configuraciones culturales e identitarias previas al arribo europeo.

Los protagonistas de este movimiento, los diferentes grupos de indígenas y el Inka Bohórquez constituyen una respuesta social al avance colonizador. En este sentido, la consideración del contexto histórico-social evita las interpretaciones parcializadas y reduccionistas de la conducta de los sujetos en términos de “mentiroso”, “paranoico”, “egoísta”, que pueden parecer demasiado simplistas y para las cuales no hay suficientes elementos que apoyen estas valoraciones fuera de una óptica de corte occidental. Además, este tipo de apreciaciones

⁵⁴ F. LAPLANTINE, op. cit.

⁵⁵ M. A. GIOVANNETTI Y V. LEMA, Cultivos introducidos por los europeos en El Shincal de Quimivil: la presencia de lo hispano en la supervivencia ritual. *Trabajos de las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*, pp. 410-429. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 2005.

⁵⁶ A. M. LORANDI, op. cit.

⁵⁷ A. M. LORANDI, op. cit.

atenta contra un análisis sociológico de la situación dado que anula al sujeto social e histórico como actor en su propia sociedad interpelado e interpenetrado por la trama de relaciones sociales que hacen posible sus decisiones justamente en términos sociales. En otras palabras desconocen la compleja red de relaciones que trasciende cualquier tipo de conducta particular. Pensar en términos de un proceso ocurrido a partir de una situación de contacto social implica considerar los movimientos ocurridos entre los años 1658–1659 como un acontecimiento más en la larga historia de resistencia al orden colonial. Así, no se los puede desvincular de aquellos previos ni tampoco de los futuros con los cuales comparte el rechazo al orden opresor español. Tampoco desarticularlo de un carácter geográfico por momentos pan americano. El relato de Fray Bartolomé de Las Casas es abundantísimo de eventos americanos que comparten atributos de movimientos mesiánicos ante la destrucción española⁵⁸. En este sentido Espinoza Soriano⁵⁹ aporta la idea más acabada de proceso temporal profundo al trazar la historia continua de estos movimientos hasta los acontecimientos emancipatorios nacionales.

Finalmente, y relacionado con lo anterior pero específicamente para el NOA, es importante vincular estos hechos con aquellos movimientos liderados por Juan Calchaquí a mediados del S. XVI (1560) y el gran movimiento encabezado por el cacique Chelemín (1630). El último caso es sumamente interesante y es muy probable que al corriente cuente con evidencia arqueológica que demuestre algunas de las tendencias que venimos comentando. El sitio El Shincal de Quimivil es uno de los asentamientos inkaicos de mayor importancia en el kollasuyu. El trabajo continuo de años de investigación ha demostrado su fundamental importancia en el esquema provincial del Tawantinsuyu⁶⁰. Pero excavaciones en el ushnu central (plataforma ceremonial con un alto simbolismo relacionado al poder político y religioso Inka) y en las kallankas (edificios elongados vinculados a las reuniones políticas y festivas) demostraron una reocupación indígena perteneciente al siglo XVII⁶¹. Los eventos que pueden interpretarse a partir del registro material muestran que tanto ushnu como kallankas fueron reclamados casi 100 años después de la caída del Tawantinsuyu con una lógica similar. Es decir, se usaron los mismos espacios de poder inkaicos, se ofrecieron

⁵⁸ B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Colombia, Nuevo Siglo S. A., 1995 [1552].

⁵⁹ W. ESPINOZA SORIANO, op. cit.

⁶⁰ R. A. RAFFINO, op. cit., 2004

⁶¹ R. A. RAFFINO, D. GOBBO, R. VÁSQUEZ, A. CAPPARELLI, V. MONTES, R. D. ITURRIZA, C. DESCHAMPS y M. MANNASERO, El ushnu de El Shincal de Quimivil, en *Tawantinsuyu*, I. Farrington y R. Raffino (ed.), 1997; R. A. RAFFINO, op. cit., 2004

ofrendas y se celebraron banquetes donde los objetos de origen español se articulaban con muchos otros del mundo nativo. El ushnu, otrora estrado de atribución de poder, fue tomado por Chelemín y sus fuerzas seguramente con el objeto de consolidar la unión y las jerarquías en la batalla contra el invasor. Increíblemente se recurre nuevamente al pasado inkaico en la forma de sus principales edificios imbuidos y dadores de poder para dar legitimidad al movimiento de resistencia. Esto compone una relación especialmente interesante con el movimiento de Bohórquez. El pasado Inka parece manifestarse como un eje neurálgico continuo que atraviesa los siglos posteriores y marca rotundamente el carácter de las resistencias y rebeliones.

En este sentido vale recordar las propuestas políticas de constitución de los Estados Nación sudamericanos, emergentes durante los tiempos del Congreso de Tucumán de 1816. En esas circunstancias, medulares en la historia, fueron nada menos que Belgrano y San Martín, los generadores de un plan de instalar un descendiente real Inka en el gobierno de las provincias del Río de La Plata.

Ambos casos comparten con el caso analizado la existencia de un enemigo común, la omnipotencia de los discursos empleados y la unificación de diferentes parcialidades en función de un objetivo compartido, superando cualquier enfrentamiento menor. Su análisis requiere considerar los sistemas de dominación en términos estructurales traducidos en América en la desestructuración de los modos tradicionales de vida y desarrollo, la negación de la autonomía y la aniquilación de su identidad. Es en este escenario de conquista y colonización en el que debe comprenderse la lógica del surgimiento de los líderes mesiánicos. Las cualidades individuales no pueden considerarse *sine qua non* como las causas últimas del surgimiento de líderes carismáticos que conducen las revueltas, aún sin desmerecer las capacidades de negociación, liderazgo, o incluso dotes chamánicas como puede ser reconocido para Juan Calchaquí por lo que era considerado *guaca*⁶².

A modo de cierre deseamos destacar nuestro interés en que este análisis contribuya a resaltar los aspectos dinámicos de la historia y a planear nuevas alternativas antropológicas en torno a los significados que tiene el pasado.

*“... la experiencia histórica de los pueblos indígenas
de este continente sigue [...] escapando en gran medida
a la comprensión de los intelectuales occidentales.
Parece existir una enorme brecha*

⁶² A. M. LORANDI, op. cit., 2000

*entre la descripción que de los pueblos indígenas
hacen los investigadores occidentales y la forma
en que describen los propios indígenas
su experiencia histórica y su mundo.
Esa brecha la cierra la metrópolis
a través de mecanismos infinitos
para apropiarse de la experiencia,
la historia y la cultura indígenas...*
(M. L. Pratt)